diritto & religioni

Semestrale
Anno IX - n. 2-2014
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

18

LUIGI PELLEGRINI EDITORE

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno IX - n. 2-2014
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico
F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI	DIRETTORI SCIENTIFICI
Antropologia culturale	M. Minicuci
Diritto canonico	A. Bettetini, G. Lo Castro
Diritti confessionali	M. d'Arienzo, V. Fronzoni, A. Vincenzo
Diritto ecclesiastico	M. Jasonni, L. Musselli
Sociologia delle religioni e teologia	G.J. Kaczyński, M. Pascali
Storia delle istituzioni religiose	R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI	RESPONSABILI
Giurisprudenza e legislazione amministrativa	G. Bianco
Giurisprudenza e legislazione canonica	P. Stefanì
Giurisprudenza e legislazione civile	L. Barbieri, Raffaele Santoro, Roberta Santoro
Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria	G. Chiara, R. Pascali
Giurisprudenza e legislazione internazionale	S. Testa Bappenheim
Giurisprudenza e legislazione penale	V. Maiello
Giurisprudenza e legislazione tributaria	A. Guarino

Parte III

SETTORI	RESPONSABILI
Letture, recensioni, schede, segnalazioni bibliografiche	M. Tedeschi

INDICE

Parte I

Parte II

Parte III

Letture

Recensioni

L'I.S.I.S. e il trattamento di combattenti e non combattenti. Focus sulle norme del diritto islamico riguardanti nemici, spie, ostaggi e prigionieri di guerra

Vasco Fronzoni

I) *Premessa*

La reiterata recrudescenza di alcune azioni poste in essere dal neo proclamatosi Stato Islamico di Iraq e Siria, già Stato Islamico di Iraq e Levante (noto anche con gli acronimi I.S.I.S. o I.S.I.L.), nei confronti di soggetti catturati, fornisce l'occasione per mettere a fuoco alcuni istituti di diritto islamico riguardanti lo "*jus in bello*"[1] e, al tempo stesso, compiere a partire da essi una analisi tesa a riscontrare la conformità di tali condotte alla *šarī'a*.

Lo Stato islamico fu istituzionalizzato dal Profeta Muḥammad con la Costituzione di Medina[2] del 623 d.C. e poi edificato dai quattro califfi successivi, sull'esempio dei quali si è fondata la teoria ortodossa del califfato, espressamente voluto da Allah per il bene della *umma*.[3] Il califfato consiste nell'esercizio di un potere regale e legale, che fa agire i governati secondo i disegni del governante e che, al contempo, fa operare il governante per salvaguardare gli

---

[1] Ci si riferisce alle regole del diritto islamico prescritte durante le ostilità. Per una analisi sulla bipartizione delle macro categorie *jus ad bellum* e *jus in bello* secondo il diritto internazionale, si rinvia a Stefano Pietropaoli, Jus ad bellum *e* jus in bello*. La vicenda teorica di una "grande dicotomia" del diritto internazionale*, in Pietro Costa (a cura di), *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno. I diritti dei nemici*, XXXVIII, Giuffré, Milano, 2009, pp. 1169 e ss.

[2] Sulla Costituzione di Medina, si veda Agostino Cilardo, *La comunità islamica*, in Werner Ende-Udo Steinbach, *L'islam oggi*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2004.

[3] Sulla teoria del Califfato e sullo Stato islamico, la letteratura è assai vasta. Per una sintesi, si rinvia a Ann Katharine Lambton, *State and Government in Medieval Islam, Oxford University Press, Oxford 1991;* Al-Māwardī, *Al-aḥkām al-sulṭāniyya*, Mustafa al-Bābi al-Hālābi, Cairo, 1966, traduzione francese di Edmond Fagnan, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, Editions du patrimoine arabe et islamique, Beyrut, 1982; Francesco Montessoro (a cura di), *Lo Stato islamico. Teoria e prassi nel mondo contemporaneo*, Guerini, Milano, 2005. Ibn Taymiyyah, *Al siyāsa al-šar'iyya fi iṣlaḥ al-rā'ī wa al-ra'iyya,* traduzione italiana di Gian Maria Piccinelli, *Il buon governo secondo l'islam*, Fondazione Ferni Noja Noseda, Novara, 2001; Emile Tyan, *Institutions du droit public musulman, I Califat*, Centre d'Étude des Droit du Monde Arabe, Beyrut, 1999.

interessi materiali della comunità, secondo la legge di Allah. Viene così codificato un contratto tra l'eletto e la popolazione, noto con il termine di *bay'a*, vincolato dalle regole della legge religiosa islamica, che crea obblighi sia nei confronti del califfo che verso i sudditi. All'inizio, la legittimazione a diventare califfo si ebbe con forme diverse: acclamazione, designazione, elezione, tenendo sempre in contro la personalità del soggetto e le regole di consultazione e condivisione all'interno della comunità islamica. Per essere nominato califfo bisognava essere un uomo particolarmente pio, riconosciuto come tale, di origine araba ed appartenente alla tribù del Profeta, nominato nell'ambito di una *šūrā*, una consultazione tra notabili musulmani, con il benestare dei maggiori eminenti dei centri del sapere islamico. Successivamente, in epoca omayyade e poi abbaside, i princìpi ispiratori del contratto califfale si allentarono, ed il potere fu trasmesso in maniera eminentemente dinastica. Dal 1517, con la conquista ottomana, l'istituzione califfale fu sostituita dal sultanato ottomano e abolita nel 1924 da Kemāl Atatürk.

Si deve partire da questo substrato di regole religiose e giuridiche, necessariamente storicizzato, che indica quale sia la legittimazione del potere secondo la *šarī'a* e quali siano state le modalità di successione nella tradizioni dei primi califfi e durante i primi tempi dell'islam, per operare un raffronto con quanto sta avvenendo in seno allo Stato islamico di Iraq e Siria.[4] La restaurazione del califfato e le modalità di scelta di Abū Bakr al-Baġdādī quale guida politica dell'auto proclamatosi Stato islamico, destano non pochi dubbi sulla legittimità ad agire in tal senso, sulla effettiva rappresentanza della intera comunità dei credenti, sull'avvenuto processo decisionale all'interno della *umma*,[5] sul rispetto dei requisiti soggettivi richiesti per diventare guida della comunità islamica, sulla accettazione delle procedure designative da parte degli '*ulamā*' dei maggiori centri del sapere islamico.[6]

Le scarse notizie dirette che giungono dall'I.S.I.S. non filtrate dalla lente dei media[7], nonostante un ufficio stampa alquanto all'avanguardia, forniscono

---

4 Sulla genesi dell'I.S.I.S. si consulti tra gli altri, Jay Sekulow, *Rise of ISIS: a Threat we can't ignore*, Howard Books, New York, 2014; Joseph Spark, *ISIS. Taking over the Middle East.*, in AA.VV., *The Islamic State of Iraq and Syria*, Charles River Editors, Boston, 2014. Sulle ricadute dell'I.S.I.S. in Italia, si rinvia a Lorenzo Vidino, *Il Jihadismo autoctono in Italia. Nascita, sviluppo e dinamiche di radicalizzazione*, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, Milano, 2014.

5 Si deve evidenziare che la *šūrā* tra governanti e governati, ovverosia il percorso in cui, attraverso la consultazione, il confronto e la deliberazione, avviene il processo decisionale pubblico nell'islam su questioni di interesse comunitario, prescrive la presenza di elementi fondamentali quali una assemblea di persone qualificate ed eminenti, l'esistenza di un potere esecutivo legittimo, la fiducia e la condivisione da parte della comunità dei fedeli.

6 Al-Azhar del Cairo, al-Qarawiyyīn di Fez e al-Zaytūna di Tunisi.

7 Eccezion fatta per la diffusione di video con regia professionale e per la pubblicazione del *magazi-*

un patrimonio esiguo su cui fondare una analisi complessiva e, pertanto, i risultati della stessa potrebbero venire condizionati dalla limitatezza e dalla mediatezza delle fonti. È tuttavia noto che l'I.S.I.S. sta radicando le sue posizioni in un contesto geografico specifico e che, allo stesso tempo, sta tessendo affiliazioni con frange fondamentaliste[8] al di fuori di tale ambito ed in maniera transnazionale, come avvenuto in Libia.

L'ideologia che muove il nuovo califfato è di affermata ispirazione sunnita ed anti-šī'ita, nonché di manifesta avversione verso l'occidente, combattuto in chiave confessionale. Difatti, nella prima apparizione pubblica in occasione della *ḫuṭba* del 4 luglio 2014 tenuta nella moschea della città iraqena di Mawṣil, il neo califfo al-Baġdādī afferma che l'istituzione califfale deve essere ritenuta una obbligazione per tutti i fedeli, ed illustra che era stata dimenticata per secoli e doveva dunque essere ripristinata, e nell'annunciare quindi la sua restaurazione, ammonisce che sarà un dovere per tutti i credenti obbedire a lui, che è stato posto al comando su di loro.[9] Inoltre, va evidenziato come alcuni passaggi del sermone assumono toni apocalittici e escatologici, in riferimento ai nemici dell'islam ed ai miscredenti, che dovrebbero quantomeno far preoccupare chi monitora tali fenomeni.[10]

Ciò premesso, oggetto della presente analisi non è la legittimazione dell'I.S.I.S. come Stato islamico e come autorità califfale, né la sua effettiva rappresentanza di tutto il mondo islamico, bensì il trattamento riservato dai suoi esponenti a persone catturate durante operazioni (para)militari,[11] veri-

---

ne online "Dabiq" (nome scelto non a caso, poiché nell'escatologia islamica la città di Dabiq, posta nel Nord della Siria, sarà il luogo di scontro nell'ultima ora tra il bene – l'esercito musulmano – e il male – i romani.

[8] Sul concetto di fondamentalismo applicato all'islam e sulla terminologia di area, si consulti Paolo Branca, *Moschee inquiete: tradizionisti, innovatori, fondamentalisti nella cultura islamica*, Il Mulino, Bologna, 2003; Claudio Lo Jacono, "*I cosiddetti fondamentalismi islamici*", in *Parolechiave*, Fondazione Lelio e Lisli Basso, Roma, 3, 1993.

[9] Video disponibile alla *url* http://www.youtube.com/watch?v=-SZJMMdWC6o.

[10] Il successo dei temi della visione apocalittica ha contribuito alla diffusione nel mondo islamico di motivi violenti, indirizzati ai nemici della fede ed al relativismo, al secolarismo, alla decadenza dei costumi, all'ateismo, all'imperialismo occidentale e, quindi, alla innovazione ed alla modernità, queste ultime causate dalla pretesa degli Stati moderni di separare politica e religione. Nell'islam, tanto i movimenti apocalittici quanto quelli fondamentalisti hanno come scopo l'unificazione dei Paesi a maggioranza musulmana attraverso la restaurazione del califfato e l'islamizzazione del mondo intero, raggiungibile soltanto in un orizzonte messianico, con l'avvento dell'"ultimo giorno" e la sconfitta di tutti i nemici della vera fede. Sulla letteratura apocalittica, si vedano, tra gli altri, David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Syracuse University Press, New York, 2005; Jean Pierre Filiu, *L'Apocalypse dans l'Islam*, Fayard, Paris, 2008, p. 34 e ss.

[11] L'approfondimento darà per assodata una circostanza che è viceversa tutta da dimostrare (non è però l'oggetto di questo saggio), e cioè che le operazioni messe in campo per catturare questi soggetti siano consentite nell'ottica "sharaitica", operando sul piano della legittimità formale dello *jus ad bellum* islamico.

ficandone la tenuta sul banco di prova delle regole della *šarī'a.* Il punto di partenza sarà quello di sondare la natura delle relazioni tra musulmani e non musulmani in tempo di guerra, per poi passare alle regole della guerra secondo le fonti del diritto islamico, ed analizzare quale sia, da una parte, il trattamento legale delle diverse categorie di combattenti e non combattenti, per scandagliare, dall'altra e con la lente della *šarī'a*, la natura delle condotte dell'I.S.I.S., chiarendo se rientrino nel campo della religione o se ne restino escluse, venendo confinate (e in che termini) in quello della politica.

II) *Relazioni tra musulmani e non musulmani in tempo di guerra*

Nel Corano si trovano numerosi versetti riguardanti le relazioni tra i musulmani ed i loro nemici, tanto nel periodo meccano che in quello medinese. Nel primo di essi, Allah invita i suoi fedeli a sopportare le persecuzioni e ad essere pazienti. In quello medinese, alcuni passi concedono ai credenti di difendersi contro le aggressioni da parte dei meccani.

Da un punto di vista terminologico, i nemici dell'islam vengono definiti *mušrikūn* (i meccani politeisti), *kuffār* (i miscredenti), *munāfiqūn* (gli ipocriti, ovverosia i medinesi che esteriormente sostenevano di essere musulmani mentre di fatto supportavano i nemici dell'islam), *ahl al-kitāb* (gente del libro), laddove i musulmani vengono chiamati *al-muslimūn* (i sottomessi) o anche *al-mu'imūn* (i credenti). È evidente come il dato lessicale del Testo sacro sia imperniato sulla differenza di religione, ed ha permesso quella particolare divisione geo-politica del mondo conosciuto effettuata dai giuristi musulmani, che già durante il secondo secolo dell'islam, classificarono le relazioni internazionali in base alla tripartizione tra *dār al-islam/dār al-'hadl/dār al-salām* (casa, terra o territorio dell'islam, casa della giustizia, casa della pace), *dār al-ḥarb/dār al-ğawr* (casa della guerra, casa dell'ingiustizia o dell'oppressione), *dār al-ṣulḥ/dār al-'hadl/dār al-muwāda'ah* (casa della pace, casa del patto, casa della riconciliazione).[12]

Si tratta di una divisione concettuale del mondo improntata alle relazioni internazionali, nella visione dei giuristi classici, che si fondava sulla unità della comunità islamica sotto la guida del califfo, e si rivolgeva a tutte le popolazioni ed a tutti i territori non musulmani, che talvolta venivano annessi e tal'altra venivano combattuti.

---

[12] Wahba Al-Zuḥali, *Āthār al-Ḥarb fī al-islām: Dīrāsah Muqāranah*, Dār al-Fikr, Damasco, 1401 H., p. 170; Yanagihashi Hiroyuki, *The Concept of Territory in Islamic Law and Tought. A Comparative Study*, Routledge, New York, 2009, *passim*.

Il primo gruppo, si riferisce ai territori la cui sovranità appartiene ai musulmani, in cui la legge islamica è applicata e nei quali i fedeli possono pregare liberamente, ove i credenti ed i protetti sono e si sentono al sicuro; il secondo, a quelle regioni non governate da musulmani, in cui la legge dell'islam non viene applicata, dove non è sicuro professare la vera fede e pregare Allah, ed in cui i credenti ed i loro protetti non vivono al sicuro; infine, il terzo riguarda i paesi non musulmani che hanno siglato un trattato di pace con i musulmani, in base al quale i primi sono tenuti a pagare il *ḫarāǧ*,[13] ovverosia una tassa annuale sulla terra, corrisposta in virtù della obbligazione alla protezione da attacchi esterni garantita dall'esercito musulmano. Va opportunamente ricordato che il *ḫarāǧ*, imposta terratica, si differenzia dalla *ǧizya*, tassa testatica dovuta dalle genti del libro che vivono stabilmente in regime di protezione nella *dār al-islam*.

L'islam, oltre a ad una salvaguardia specifica per alcuni soggetti non combattenti, accorda protezione generale a due particolari categorie di soggetti: i *musta'mīn* (residenti temporanei nella *dār al-islam* in virtù dell'*amān* ovvero un salvacondotto, in tempi risalenti concesso ai mercanti ed in tempi moderni a studenti e turisti) e i *ḏimmī* (stabilizzatisi nei territori islamici in virtù della *ḏimma*, un contratto bilaterale con specifici diritti e doveri). I *ḏimmī* erano a tutti gli effetti residenti permanenti della *dār al-islām*, appartenenti quindi allo Stato islamico (anche se non considerati cittadini), la cui religione era fondata su uno dei libri sacri riconosciuti (antico o nuovo testamento) ed anche per questo venivano definiti quali appartenenti alla gente del Libro; erano anche chiamati tributari, cioè sottoposti alla tassa di capitazione, la *ǧizya*.[14] In sostanza essi erano tutti i residenti stabili all'interno della *umma islāmiyya* che non professavano l'islam ma che erano pur sempre monoteisti, ovverossia ebrei, cristiani, e successivamente sabei, zoroastriani e finanche samaritani e mazdei.[15] L'accordo di protezione implicava diritti e doveri.

---

13 Per una ampia panoramica, si veda Abu Yūsuf, *Kitāb al-ḫarāǧ*, traduzione francese di Edmond Fagnan, *Livre de l'impot foncier*, Paul Geuthner, Paris, 1921.

14 " Cor IX, 29: "*Combattete coloro che non credono in Dio e nel Giorno Eterno, e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo Messaggero han dichiarato illecito, e coloro, fra coloro cui fu data la Scrittura, che non s'attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati* " (per tutte le citazioni del Corano, si fa riferimento alla traduzione di Alessandro Bausani, *Il Corano*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1998). In dottrina, è discussa la natura giuridica della tassa di capitazione, con interpretazione che vanno dalla sua titolazione quale pagamento per la protezione ricevuta dai musulmani, alla sua classificazione quale esenzione per la mancata coscrizione militare, fino all'inquadramento di pena pecuniaria imposta sui non musulmani per il loro rifiuto di abbracciare l'islam; sul punto, David Freidenreich, "*Christians in early and classical Sunnī law*", in David Thomas-Barbara Roggema, *Christian-Muslim relations. A bibliographical history*, Brill, Leiden, 2009, I, p. 103.

15 Sul modo in cui le autorità sunnite hanno classificato i tributari, si veda Yohanan Friedmann,

Al cristiano e all'ebreo veniva consentito di risiedere in maniera stabile nel territorio islamico, godendo della inviolabilità della propria persona e dei propri beni alla stregua dei musulmani. A fronte di una generica obbedienza all'autorità islamica, in campo religioso veniva loro riconosciuta una piena liberà di culto, potendo professare la propria fede senza costrizione o obbligo di conversione, a condizione di accettare delle restrizioni relative alla costruzione di sinagoghe o chiese (con esplicito divieto di ristrutturazione degli edifici adibiti al culto danneggiati o caduti in rovina);[16] d'altronde, le pratiche liturgiche del proprio culto non dovevano professarsi in pubblico (anzi, andavano celebrate in privato),[17] in luoghi definiti e con modalità tali da non disturbare l'etica islamica (ad esempio, andava evitato un suono troppo elevato o insistente delle campane). Era altresì proibita ogni forma di critica della fede musulmana, mentre al musulmano veniva consentito di criticare la fede cristiana o ebraica.[18] I protetti avevano diritto di libera circolazione in tutta la *dār al-islām* eccetto che nei Luoghi santi e nel territorio dell'Ḥiǧāz. I *ḏimmī* erano soggetti all'autorità dello Stato islamico anche per le questioni inerenti l'ordine pubblico e venivano protetti dalle autorità islamiche contro eventuali attacchi interni e dall'esercito musulmano rispetto alle aggressioni esterne. Infine, i protetti non erano obbligati alla coscrizione militare grazie al pagamento della *ǧizya* (anche se potevano combattere nelle fila dell'esercito musulmano su base volontaria e partecipare persino alla suddivisione del bottino di guerra).[19] L'ammontare della tassa di capitazione non era fisso e la sua determinazione era lasciata all'autorità dell'*imām*; nel massimo, era fissato in 4 *dinār* d'oro o 40 *diḥrām* d'argento, da pagare per ogni anno lunare, a fine anno. Al povero si scontava in maniera proporzionale alla sua capacità contributiva, e in caso di suo arricchimento la tassa non subiva aumenti. Il contratto di capitazione cessa i suoi effetti quando

---

"*Classification of unbelievers in Sunnī Muslim Law and Tradition*", in Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXII (1998), pp. 163-195.

16 Sullo specifico punto si veda Antoine Fattal, *Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Dār al-Mašreq, Beyrut, 1995, pp. 174 e ss.

17 La prescrizione di dettaglio la sostiene David Freidenreich, "*Christians in early and classical Sunnī law*", cit., I, p. 102.

18 Secondo una posizione dottrinaria minoritaria, queste disposizioni normative non devono essere inquadrate in una civile regolamentazione dei diritti e doveri dei protetti, ma interpretate quali vere e proprie vessazioni, tese a impoverire (con la tassa di capitazione), umiliare ed assicurare lo stato di inferiorità di quelle comunità, anche al fine di provocare una conversione. Così, Mark Durie**, "***Islam and the dhimma pact*", in *National Observer,* 2010, n. 82, p. 10.

19 Per una visione generale sulle relazioni istituzionali tra musulmani e protetti, si rinvia a Ibn Qayyim, *Aḥkām ahl al-Ḏimmah*, Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, Beyrut, 1415 H.; 'Abd al-Karīm Zīdān, *Aḥkām al-Ḏimmiyyn wa al-Musta'minīn fī Dār al-Islām*, Mu'āssasah al-Risālah, Beyrut, 1402 H.

il tributario combatte i musulmani, rifiuta di pagare la tassa, quando si oppone a decisioni legali, quando sequestra una musulmana libera, quando la induce in errore dichiarandole di essere musulmano per sposarla, quando dà informazioni al nemico circa punti deboli dei musulmani e dei loro territori, quando ingiuria i Profeti, quando scappa in territori nemici.

A ben vedere, ciò che secondo l'islam caratterizza i rapporti tra musulmani e infedeli in tempo di guerra, non è propriamente il fattore religioso, vale a dire l'appartenenza o meno ad una confessione, quanto piuttosto la possibilità o meno per il credente di pregare e seguire in sicurezza le regole che Allah ha voluto, così come le ha prescritte.

III) *L'etica della guerra nel diritto islamico*

La corretta coordinata ermeneutica per analizzare il tema della guerra nel testo coranico è quella della necessaria contestualizzazione sociologica e geopolitica del tempo.

Da un lato, emerge chiaramente come i primi scontri dell'esercito musulmano, si pensi alle battaglie di Badr e di Uḥud, furono combattimenti difensivi e legittimati unicamente dalla necessità di tutelarsi da un'aggressione conclamata e concreta. I musulmani, quindi, furono coinvolti in questi scontri quali vittime di attacchi nemici e la loro portata offensiva fu di reazione e difesa. Tuttavia, nella letteratura occidentale, spesso questi episodi bellici sono stati dipinti diversamente, venendo ritenuti come una "guerra santa", ovvero come una campagna di espansione lanciata dal Profeta per conquistare e dominare l'Ḥiğāz in nome della religione, poiché Allah così voleva.[20]

Il contesto dei versi coranici indica come l'islam viene a nascere in una cultura di conflitti tribali, cosicché le ostilità che si vennero a generare tra la neonata comunità islamica e i suoi nemici, vengono lette nelle sure meccane in maniera del tutto particolare e differente dall'interpretazione che si avrà nei versetti medinesi; nel primo periodo infatti, i fedeli vengono invitati alla pazienza e a non rispondere alle persecuzioni ed agli attacchi perpetrati dai meccani idolatri, pur essendo lo stato di guerra tra musulmani e infedeli la regola, e ciò fino al Trattato di Ḥudaybiyya (con il quale i meccani si impe-

---

[20] Tra gli altri, Fred Donner, "*The sources of Islamic Conception of War*", in *Just war and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, a cura di John Kelsay-James Turner Johnson, Greenwood Press, New York, 1991, pp. 31 e ss.; David Cook, *Understanding Jihad*, University of California Press, Los Angeles, 2005, p. 6; Reuven Firestone, "*Disparity and Resolution in the Qur'ānic Teaching of War: A Reevaluation of a Traditional Problem*", in *Journal of Near Eastern Studies*, LVI, n. 1, 1997, pp. 2 e ss.

gnavano a ritirarsi e consentire ai musulmani di effettuare la *'umra*, il piccolo pellegrinaggio). Una volta rifugiatisi a Medina e messa quindi in sicurezza la nuova comunità, i credenti risposero alle aggressioni con le armi, in attacchi difensivi ma che, in alcuni casi, come a Badr e nella battaglia del Fossato, assunsero anche il sapore della vendetta tribale.[21]

Va però evidenziato che non erano gli infedeli in quanto tali ad essere destinatari della reazione della *umma*, quanto piuttosto soltanto coloro che dimostravano ostilità per l'islam, per esempio attraverso la perpetrazione di atti persecutori.[22] Infatti, i primi combattimenti dell'esercito musulmano furono dovuti all'ostilità, alle aggressioni ed alle persecuzioni dei nemici, e non alla loro appartenenza ad un differenti credo.[23]

Nel Corano, sono tre i termini con i quali si definisce il contesto bellico: *qitāl* (combattimento, assassinio, uccisione, infanticidio), *ǧihād* (lotta, sforzo, guerra) e *ḥarb* (guerra). Il loro utilizzo, come quello delle loro derivazioni (69 derivazioni del termine *qitāl* citate 170 volte, 17 derivazioni di *ǧihād* riportate 41 volte, 3 derivazioni di *ḥarb* indicate 6 volte),[24] è sempre specifico e non promiscuo. Accanto a questi vocaboli, vi è poi nel Testo sacro l'espressione *fī sabīl Allah* (sul sentiero di Allah), che la maggior parte dei giuristi interpreta come modo per favorire e promuovere il regno di Allah sulla terra, indicando la strada della verità e della giustizia, incluse tutte le istruzioni fornite sulla giustificazione e le condizioni per lo svolgimento della guerra e della pace.[25] Il punto cruciale nello studio del contesto militare nell'islam è proprio quello che riguarda la scelta ermeneutica se *ǧihād* e il combattimento *fī sabīl Allah* costituiscono atti di guerra giusti e legittimi ovvero se riguardano una belligeranza portata in nome della religione. Ciò comporta chiarire se per l'islam combattere risulta consentito soltanto in ipotesi di guerra difensiva, in reazione ad una aggressione subita, oppure se iniziative offensive nei confronti dei non musulmani sono in ogni caso permesse per promuovere e diffondere la legge di Allah.

---

[21] Su questi episodi storici, si veda Claudio Lo Jacono, *Profilo storico del mondo musulmano*, Istituto per l'Oriente, Roma, 2002, p. 20-24.

[22] Abdulaziz Sachedina, "*The development of Jihad in Islamic Revelation and History*", in James Turner Johnson-John Kelsay, Cross, Crescent and Sword. The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition, Greenwood Press, New York, 1990, p. 35 e ss.

[23] Così Abdulaziz Sachedina, "*The development of Jihad in Islamic Revelation and History*", cit., p. 43; Sherman Jackson, "Jihad and the Modern World", in *Journal of Islamic Law and Culture*, VII, n. 1, 2002, p. 14.

[24] Le indicazioni sono riportate da Ahmed Al-Dawoody, *The islamic law of war. Justifications and Regulations*, Palgrave Macmillan, New York, 2011, p. 56-57.

[25] Tra gli altri, Al-Qarāfī, *Al-Ǧihād wa al-Ḥuqūq al-Dawliyyah al-'Āmmah fī al-Islām*, Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, Beyrut, 1982, pp. 107-109.

La giustificazione della guerra nel Corano può essere tracciata esaminando alcuni passi: "*È dato permesso di combattere a coloro che combattono perché sono stati oggetto di tirannia: Dio, certo, è ben possente a soccorrerli – Cioè coloro che son stati cacciati dalla loro patria ingiustamente, soltanto perché dicevano "Il Signore nostro è Dio" E certo se Dio non respingesse alcuni uomini per mezzo d'altri, sarebbero ora distrutti monasteri e sinagoghe, e oratori e templi nei quali si menziona il nome di Dio di frequente. Orbene Iddio soccorrerà per certo chi soccorre Lui; in verità Dio è potente e possente*"(Cor XXII, 39-40). Il testo evidenzia come l'opzione militare, come *casus belli*, è lecita unicamente come attività difensiva verso una aggressione; è il caso dei musulmani cacciati dalle loro case a causa della loro fede. Questo versetto codifica inoltre il principio di tutela della libertà religiosa, e legittima il ricorso alla forza a protezione dei luoghi di culto, quali monasteri, sinagoghe, chiese e templi.[26]

Inoltre, nelle sure medinesi si trova una ulteriore causa legittimante la guerra, ovverosia la protezione di quei fedeli che per varie motivazioni non avevano potuto rifugiarsi a Medina ed erano restati a Mecca: "*Che avete dunque che non combattete sulla via di Dio e per difendere quei deboli, quelle donne, quei bambini, che dicono "Signore! Facci uscire da questa città d'iniqui abitanti, dacci per tua grazia un patrono, dacci per tua grazia un alleato"! Coloro che credono combattono sulla via di Dio, e coloro che rifiutano la Fede combattono sulla via dei Ṭāğūt, combattete dunque gli alleati di Satana, che l'insidia di Satana è debole insidia*" (Cor IV, 75-76). Il ricorso alla guerra è così consentito per porre fine alle persecuzioni della minoranza musulmana di Mecca. Alcuni esegeti si spingono al punto di ritenere legittimo il ricorso alla forza anche in caso di necessità per andare in soccorso dei protetti e delle minoranze non musulmane che chiedono aiuto.[27]

Ancora : "*Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono ma non oltrepassate i limiti, che Dio non ama gli eccessivi. Uccidete dunque chi vi combatte ovunque lo troviate e scacciateli di dove hanno scacciato voi, che lo scandalo è peggio dell'uccidere; ma non combatteteli presso il Sacro Tempio, a meno che non siano essi ad attaccarvi colà: in tal caso uccideteli. Tale è la ricompensa dei Negatori. Se però essi sospendono la battaglia, Iddio è indulgente e misericorde. Combatteteli dunque finché non ci sia più scandalo, e la religione sia quella di Dio; ma se cessan la lotta, non ci sia più inimicizia che per gli iniqui. Il mese sacro per il mese sacro e tutti i luoghi sacri seguono la*

[26] Al-Qurṭūbī, *Al-Ğāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*, Al-Maktaba al-A'ṣrīya, Beyrut, 1350 H., XII, p. 70.

[27] Yūsuf Al-Qaradāwī, *Fiqh al-Ğihād: Dirāsah Muqāranah li-Aḥkāmih wa Falsafatih fī Ḍaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Maktaba Wahbah, Cairo, 2009, I, p. 241.

legge del taglione; chi in quei luoghi vi aggredisce aggreditelo come egli ha aggredito voi, temete Iddio e sappiate che Dio è con chi lo teme " (Cor II, 190-194). Il combattimento sulla via di Allah è giustificato così dalla sussistenza di quattro condizioni:

– una ingiustificata aggressione nei confronti di musulmani; ciò consente in generale alla *umma* di difendersi da ogni tipo di aggressione;

– una condotta etica, durante le ostilità, proporzionata e senza oltrepassare i limiti; ciò è stato interpretato nel senso di una proibizione generale di avversare i non combattenti (sulla cui nozione vedasi *infra*), nel divieto di compiere mutilazioni sui nemici, di incendiare o distruggere senza necessità, tagliare o abbattere palme e alberi, uccidere animali se non per cibo, attaccare senza una preventiva dichiarazione di guerra, combattere per vantaggi personali o vanagloria;[28]

– divieto di combattere nei Luoghi santi, tranne che se attaccati lì;

– cessazione delle ostilità in caso di desistenza del nemico; la maggioranza degli esegeti del Corano ha inteso che la desistenza è quella rispetto all'aggressione ed alla persecuzione dei musulmani da parte dei nemici,[29] mentre altri autori hanno inteso una desistenza dall'essere miscredenti, se pagani o finché non pagano la *ğizyia*, se genti del Libro. [30] Alcuni autori, così, non distinguono tra terminare una aggressione nei confronti dei musulmani e cessare di non credere in Allah, quale condizione per sospendere le ostilità.

Per l'islam, il ricorso alla forza non corrisponde ad una forma di guerra totale, ma sempre ad un lotta limitata nello spazio (luogo di guerra e teatro delle operazioni), nel tempo (di regola nessun combattimento durante i quattro mesi sacri, salvo necessità), nei modi (alcune armi e alcune operazioni risultano vietate) e rispetto agli obbiettivi (solo i combattenti e la potenza materiale di guerra nemica).

È quindi importante fornire una chiave di lettura per il termine *fitna*, lo scandalo che colpisce la *umma*, poiché è un concetto che apre le porte a diverse interpretazioni e significati; il senso che interessa in questa analisi è quello che, da un lato, designa l'atto di non credere in Allah e, dall'altro, quello di porre in essere persecuzioni e torture affinché un musulmano abiuri l'islam: per un credente, è meglio morire sotto tortura piuttosto che abbandonare la vera fede a causa delle pressioni e delle violenze subite. Lo scandalo è quello che colpisce chi non crede in Allah, sia perché è nato di altra religione, sia per-

---

[28] Al-Qurṭūbī, *Al-Ğāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*, cit., II, p. 350; Al-Ṭabarī, *Ğāmī al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Dār al-Fiqr, Beyrut, 1405 H., II, p. 190.

[29] Tra gli altri, Al-Ṭabarī, *Ğāmī al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, cit., II, p. 193.

[30] Tra gli altri, Al-Qurṭūbī, *Al-Ğāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*, cit., II, p. 354.

ché ha abiurato l'islam. Questo concetto, è ribadito ancora dal Corano: "*V'è prescritta la guerra anche se ciò possa spiacervi: che può darsi vi spiaccia qualcosa che è invece un bene per voi, e può darsi che vi piaccia qualcosa, mentre invece è un male per voi, ma Dio sa e voi non sapete. Ti chiederanno se è lecito fare la guerra nel mese sacro. Rispondi: far guerra in quel mese è peccato grave. Ma più grave agli occhi di Dio è stornare dalla via di Dio, bestemmiare lui e il Sacro Tempio e scacciare la sua gente, poiché lo scandalo è peggiore dell'uccidere, e costoro non cesseranno di combattervi fino a quando loro riuscisse di farvi apostatar dalla fede; quanto a quelli di voi che avranno abbandonato la fede e saran morti negando, vane saranno tutte le opere loro in questo e nell'altro mondo, e saranno dannati al fuoco, dove rimarranno in eterno*" (Cor II, 216-217). È evidente che questa rivelazione coranica si riferisce ai musulmani che non sono riusciti a riparare a Medina e che sono stati oggetto di persecuzioni da parte dei meccani.[31] E lecito quindi combattere tanto gli oppressori che tentano di far vacillare i musulmani dalla loro fede, quanto i musulmani divenuti apostati, i quali, per non sopportare supplizi e torture, hanno deciso di cedere alle pressioni e abbandonare l'islam.

Anche in un'altra sura viene legittimata la guerra difensiva rispetto alle persecuzioni degli infedeli, e soltanto la cessazione delle ostilità da parte dei nemici può determinare un analogo comportamento da parte musulmana: "*Dì a coloro che rifiutano la fede che, se desisteranno, quel che è ormai passato sarà loro perdonato, ma se riattaccano, sappiano che già gli antichi ebbero punizione esemplare. Combatteteli dunque finché non vi sia più scandalo e il culto tutto sia reso solo a Dio. Se desistono, ebbene Dio scorge acuto quel che essi fanno*" (Cor VIII, 38-39). Anche in questo caso, è importante considerare quale sia la corretta interpretazione del testo. Se combattere chi rifiuta l'islam finché non vi sia più scandalo significa portare la guerra nei confronti degli infedeli finché non saranno sradicati da Mecca e dal resto del mondo, ciò comporta che per i musulmani *ǧihād*, secondo questa interpretazione del concetto di *fitna*, deve essere inteso quale condotta bellica offensiva, portata in nome dell'islam ed a tutela della libertà di religione (musulmana), protratta finché gli infedeli non verranno sterminati o finché non si convertiranno.[32] Viceversa, se combattere finché non ci sia più scandalo va inteso come avversare gli in-

---

[31] Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Ǧihād: Dirāsah Muqāranah li-Aḥkāmih wa Falsafatih fī Ḍaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, cit., I, p. 257 e ss.

[32] Tra gli altri, sostengono questa interpretazione in epoca risalente Al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Ġayb*, Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, Beyrut, 1421 H., XV, p. 131; in epoca più recente Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Ǧihād: Dirāsah Muqāranah li-Aḥkāmih wa Falsafatih fī Ḍaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, cit., I, p. 259-263.

fedeli finché non perseguitino più i musulmani e quindi lo scandalo cessa col termine della oppressione della fede, ai fedeli è richiesto di difendersi fino a quando possano seguire gli insegnamenti di Allah senza timore e senza dover nascondere il loro credo.[33] Il *ğihād* [34]quindi, nel suo significato pubblicistico (il più comune è quello privatistico, detto "maggiore" o "delle anime", che riguarda lo sforzo che il credente fa con sé stesso per non cadere in tentazioni e non allontanarsi così dalla strada tracciata da Allah) seguendo questa interpretazione, costituisce una guerra difensiva, necessaria per proteggere i credenti dalle persecuzioni religiose compiute dai loro nemici non musulmani.

Durante la guerra, se il nemico decide di indirizzarsi alla pace, Il Corano decreta che pace sia fatta: "*Ma se essi preferiscono la pace, preferiscila, e confida in Dio, che è in verità l'ascoltatore sapiente*" (Cor XIII, 61). Inoltre, un'altra rivelazione, nel consentire bontà ed equità verso chi non ha avversato i musulmani, si proibisce ai fedeli di entrare in relazioni amichevoli o in al-

33 Di questo avviso, tra i commentatori classici, Al-Ṭabarī, *Ğāmī al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ā n*, cit., IX, p. 248; tra gli interpreti più moderni Muḥammad Rašīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Šahīr bi-Tafsīr al-Manār*, Dār al-Manār, Cairo, 1948, IX, pp. 665-667.

34 Sul *ğihād* e sulle sue accezioni, la letteratura è vastissima. Si fornisce una breve sintesi delle opere di immediato riferimento per il tema trattato: Muḥammad Abū Zahra*, Naẓariyyat al-Ḥarb fi al-Islām*, Wazārat al-Awqāf, Cairo, 1961; Al-Awsī Al-Ansarī, *Tafrīğ al-kurūb fī tadbīr al-ḥurūb*, traduzione inglese di George Scanlon, *A muslim manual of war*, The American University at Cairo Press, Cairo, 1961; Yūsuf Al-Qaradāwī, *Fiqh al-Ğihād: Dirāsah Muqāranah li-Aḥkāmih wa Falsafatih fī Ḍaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, cit.; Andrew Bostom (a cura di), *The legacy of Jihad. Islamic Holy war and the Fate of non-muslims*, Prometheus Book, Amherst, 2008; Johan Bourlard, *Le Jihâd. Les textes fondateurs de l'islam face à la modernité*, Éditions de Paris, Paris, 2008; David Cook, *Storia del Jihad*, Einaudi, Torino, 2007; John Esposito, *Unholy war. Terror in the name of islam*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2002; Kaled Abou El Fadl, *Rebellion and violence in islamic law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; Jean Pierre Filiu, *Les frontiers du Jihad*, Fayard, Paris, 2006; Ibn Taymiyyah, *Fiqh al-Ğihād li-Šaykh al-Imām Ibn Taymiyyah*, Ed. Zuhayr Šafīq al-Kabbī, Beyrut, 1992; Ibn Taymiyyah traduzione francese di Jean Michot, *Lettre à un roi croisé*, Academia Tawhid, Lyon, 1995; Adnan Limam, *L'islam et la guerre*, Phoenix Editions, Lille, 2009; Alfred Morabia, *Le Gihad dans l'Islam médiéval*, Parigi, Albin Michel, 1993; Magid Khaddury (tradotto da), *The Islamic Law of Nations : Shaybānī's Siyar*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1966; Magid Khaddury, *War and peace in the Law of islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1955; Gilles Kepel, *Jihad, ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma, 2004; Bernard Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari, 2005; Farad Malekian, *The concept of islamic international criminal law. A comparative study*, Graham & Trotman/Martinus Nijhoff-Kluwer Academic Publishers Group, London, 1994.; Louis Massignon, *La suprema Guerra Santa dell'Islam*, Città Aperta, Troina, 2003; Nicola Melis, *Il kitāb al-ğihād di Molla Hüsrev*, Apisa Edizioni, Cagliari, 2002; Abdulaziz Sachedina, "*The development of Jihad in Islamic Revelation and History*", cit.; Charles Solvet (tradotto da), *Institutions du Droit Mahométan relatives à la Guerre Sainte*, Imprimerie du Gouvernement, Alger, 1838; Mahmūd Taleqāni- Murtadā Muṭahhari-'Ali Šari'āti, *Jihād and Shahādat. Struggle and Martyrdrom in Islam*, Islamic Publications International, North Haledon, 1986; Giorgio Vercellin, *Jihad. L'Islam e la guerra*, Giunti, Firenze, 1997; Hilmi Zawati, *Is Jihad a Just War? War, Peace, and Human Rights under Islamic and Public International Law*, The Edwin Mellen Press, New York, 2001; Ammeur Zemmali, *Combattants et Prisonniers de Guerre en Droit Islamique et en Droit International Humanitaire*, Pedone, Paris, 1997.

leanza con coloro che combattono i musulmani per il loro credo e li espellono dalle loro abitazioni: "*Dio non vi proibisce di agire con bontà ed equità verso coloro che non vi combattono per religione e non vi hanno scacciato dalle vostre dimore, poiché Dio ama gli equanimi. Ma Dio vi proibisce di prendervi per alleati coloro che vi hanno combattuti per religione e vi hanno scacciati dalle vostre case ed hanno aiutato altri a scacciarvene, poiché quelli che prendono costoro come alleati sono iniqui*" (Cor LX, 8-9). È stato discusso tra gli interpreti cosa si debba intendere per "*coloro che non vi combattono per religione*"; alcuni hanno sostenuto che si tratta delle tribù con le quali il Profeta siglò dei patti di non belligeranza, altri ritengono che il testo si riferisce ai nemici non combattenti.

Un passo della rivelazione coranica che è ritenuto fondamentale nella elaborazione della teoria della guerra nell'islam è costituito dai seguenti versetti: "*quando poi saranno trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri dovunque li troviate, prendeteli, circondateli, appostateli ovunque in imboscate. Se poi si convertono e compiono la preghiera e pagano la decima, lasciateli andare, poiché Dio è indulgente e clemente* " (Cor IX, 5); nonché "*Combattete coloro che non credono in Dio e nel giorno eterno, e che non ritengono illecito quel che Dio e il suo Messaggero hanno dichiarato illecito, e coloro, fra quelli cui fu data la scrittura, che non si attengono alla religione della verità. Combattetelі finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati*"(Cor IX, 29). Gli esegeti ritengono che il primo versetto si riferisca all'episodio storico durante il quale alcuni meccani violarono l'armistizio di Ḥudaybiyya e, penetrando nella Sacra moschea, uccisero alcuni musulmani. Il passo coranico illustra come le ostilità debbano cessare nei mesi sacri, nei quali le relazioni tra credenti ed infedeli passano dallo stato di guerra a quello di pace (per ritornare poi alla guerra terminato il periodo rituale di sospensione delle ostilità), ed anche qualora i nemici si pentano e compiano due tra le obbligazioni dei credenti (la preghiera e l'elemosina religiosa). Il secondo versetto, rivelato dopo l'episodio di Tabūk,[35] illustra come sia legittima la guerra portata non nei confronti di tutti gli infedeli o gli *ahl al-kitāb*, ma unicamente verso coloro tra essi che si sono dimostrati ostili verso i musulmani. Nella mobilitazione verso Tabūk, il nemico non era rappresentato da tutti i cristiani, infatti, ma soltanto da un gruppo ostile di essi.

Infine, il Corano illustra come la violazione dei patti da parte dei nemici con i quali si è sottoscritto un accordo (il cui rispetto è obbligatorio per i musulmani) è una ulteriore ipotesi di guerra legittima che l'esercito musulmano

[35] Sulla valenza della spedizione di Tabūk si veda Ahmed Al-Dawoody, *The islamic law of war. Justifications and Regulations*, cit., p. 65.

può e deve affrontare nei confronti dei traditori: "*E se violeranno i loro giuramenti, dopo aver stretto il patto e insulteranno la vostra religione, combattete i principi dell'empietà (non c'è giuramento che valga agli occhi loro!) così, forse, desisteranno dal loro agire malvagio! E come non dovreste combattere della gente che violò i propri giuramenti, s'affannò a scacciare il Messaggero di Dio, e v'attaccò per prima? Avete forse paura di loro? Ma è di Dio che piuttosto dovete avere paura, se siete credenti!*" (Cor IX, 12-13).

Dall'esame delle disposizioni del Testo sacro, si può argomentare che la giustificazione della guerra nel Corano è la difesa e la protezione della religione. Tuttavia, data l'ermeneuticità del Libro, va sottolineato che le varie interpretazioni possibili e il riferirsi alle varie discipline esegetiche per lo studio del Corano, possono produrre conclusioni differenti ed anche di segno opposto circa la posizione dell'islam in ordine alla guerra.[36] In ogni caso, analizzando gli episodi bellici e le battaglie dei primi tempi dell'islam, si può facilmente verificare che nessun atto di ostilità fu mai cominciato dal Profeta nei confronti di un nemico a causa del suo credo religioso. Del resto, ciò è anche in linea con l'alto principio di libertà contenuto nel Corano, che sancisce "*non vi sia costrizione nella fede*" (Cor II, 256).

Pace in islam non significa assenza di guerra, quanto piuttosto assenza di oppressioni e tirannia; l'islam considera che la vera pace può essere raggiunta solo quando la giustizia prevale; un corollario del senso diffuso di giustizia è quello che vuole che le persone possano scegliere i loro ideali e possano professare liberamente il credo che vogliono. Lo Stato islamico, così, deve mantenere la pace con coloro che dimostrano benevolenza verso i musulmani, mentre deve dichiarare legittimamente guerra nei confronti di coloro che aggrediscono i credenti e la loro volontà di professare la propria religione.[37]

Ibn Taymiyyah è stato il primo giurista ad approfondire la tematica della legittimazione della guerra nei confronti degli infedeli, argomento che costituisce il punto focale principale per mettere in luce e comprendere la natura delle norme sulla guerra per l'islam. Tra i giuristi, si sono poi formate due visioni differenti circa la legittimazione della guerra nei confronti dei non musulmani.

Una prima posizione,[38] seguita dalla maggior parte degli studiosi apparte-

---

[36] Per dirla con un autore: "*Determining whether the Qur'ān sanctionsonly difensive war or offensive war too is really left to the judgement of the esegete".* Così Fred Donner, "*The sources of Islamic Conception of War*", cit., p. 47.

[37] Così Louay Safi, "*War and Peace in Islam*", in *The American Journal of Islamic Social Science*, V, n. 1, 1998, p. 50.

[38] Tra gli altri, Ibn Taymiyyah, *Qā'idah Mukhtaṣarah fī Qitāl al-Kuffār*, Ed. 'Abd al-'Azīz, Riyadh, 1424 H., p. 87; Muḥammad Abū Zahra, *Al-'Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islām*, Al Dār al-Qawmiyyah lil-Ṭbā'ah wa al-Nahsr, Cairo, 1964, p. 52; Yūsuf Al-Qaradāwī, *Fiqh al-Ğihād: Dirāsah Muqāranah*

nenti alle scuole mālikita, ḥanbalita e šāfi'ita sostiene che il *casus belli*, ovverosia la possibilità di intraprendere in maniera legittima le ostilità è ristretto alle ipotesi di *fitna* che, come visto, si riferisce alla persecuzione di musulmani da parte di non musulmani, che diventato pertanto nemici. Tale qualità si assume non per fatti di fede ma per aver perpetrato condotte ostili, aggressive e persecutorie nei confronti di musulmani. I miscredenti, quindi, non vengono combattuti in quanto tali, ma soltanto se hanno preso parte alle ostilità.[39] Per quanto riguarda l'etica della guerra, mālikiti, ḥanbaliti e šāfi'iti ritengono che soltanto i combattenti possono essere avversati; i non combattenti non possono essere attaccati né uccisi, almeno finché si mantengono neutrali. Dopo la cessazione delle ostilità, i prigionieri di guerra, non musulmani, devono essere rilasciati, tanto liberamente quanto anche a fronte di uno scambio, e non vengono forzati ad abbracciare l'islam.[40] Ciò non fa che ribadire il concetto che la loro miscredenza non è un valore in sé giustificante e legittimante la guerra nei loro confronti, altrimenti mai sarebbero rilasciati senza aver accettato la vera fede.

Una seconda interpretazione della legittimazione bellica per l'islam, minoritaria, da ricondurre a Šāfi'ī,[41] vuole che i musulmani debbano condurre la guerra nei confronti dei non musulmani qualora questi ultimi non accettino di abbracciare l'islam o di sottomettersi alle regole e alle istituzioni musulmane, come ad esempio il pagamento della *ğizya*. Secondo questo autore, quindi, tra musulmani e non musulmani sussiste ordinariamente e permanentemente uno stato di guerra, finché gli infedeli non si sottometteranno all'islam o alle sue regole; il *ğihād* assume così una portata offensiva.

Va poi rilevato come alcuni giuristi musulmani, talvolta, mutino le loro posizioni originarie in base ad eventi contingenti che colpiscono la *umma*; ciò succede, per quel che interessa il tema trattato, in riferimento al modo di intendere il *ğihād* : da guerra difensiva a guerra offensiva, in dipendenza del fatto che in quel particolare momento storico lo Stato e le istituzioni islamiche risultavano più deboli. Sul punto,[42] secondo una autorevole dottrina, rispetto alle posizioni originarie, si può notare un cambiamento di rotta in Abū Ḥanīfa e i suoi discepoli, incluso Al-Šaybānī, i quali codificarono la loro regola riguardante il diritto internazionale, assumendo che lo stato ordinario delle relazioni tra musulmani e non musulmani è quello di guerra. Questa asserzione

---

li-Aḥkāmih wa Falsafatih fī Ḍaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah, cit., I, p. 376.

39 Ibn Taymiyyah, *Fiqh al-Ğihād li-Šaykh al-Imām Ibn Taymiyyah*, cit., pp. 74 e ss.

40 Ibn Taymiyyah, *Qā'idah Mukhtaṣarah fī Qitāl al-Kuffār*, cit., p. 129.

41 Al-Šāfi'ī, *Al-Umm*, Dār al-Ma'rifah, Beyrut, 1393 H., IV, pp. 238-241.

42 Magid Khaddury, *The Islamic Law of Nations : Shaybānī's Siyar*, cit., p. 36; Magid Khaddury, *War and peace in the Law of islam*, cit., p. 58.

non si basa su una interpretazione delle fonti del diritto islamico, ma unicamente su di una valutazione geo-politica della realtà dell'epoca.

L'etica della guerra nella visione dei giuristi musulmani sancisce alcuni capisaldi. La condotta bellica non deve essere un massacro o una devastazione, ed è in questo senso che trova giustificazione l'impunità per i non combattenti. Inoltre, non è lecito entrare in guerra se non dopo aver sufficientemente preavvisato il nemico. Ai prigionieri di guerra viene riservato un trattamento particolare. Infine, l'islam non considera conclusa la guerra fino a quando i nemici non abbiano abbracciato l'islam e non perseverino nel peccato.

Basilare, per carpire ogni genere di informazioni riguardanti il nemico è l'attività degli agenti informatori. Nelle relazioni sociali intra-islamiche, con l'intento di tutelare la morale, l'etica islamica proibisce formalmente la calunnia, il pettegolezzo, le congetture e lo spionaggio: "*O voi che credete! Evitate molte congetture, che alcune sono peccato, e non spiate gli altri, non occupatevi degli affari altrui, e non mormorate degli altri quando non sono presenti*" (Cor XLIX, 12). Tuttavia, quanto previsto all'interno della *umma* non vale al suo esterno, ed infatti le relazioni con il nemico giustificano e rendono lecita l'attività di informazione. Le spie devono essere munite di abilità particolari di travisazione e dissimulazione,[43] devono conoscere le lingue dei popoli ove sono dislocate, e devono possedere doti particolari per percepire, talvolta attraverso la mera osservazione, le intenzioni e gli obbiettivi del nemico.[44] In certi casi, attraverso attività di disinformazione, devono essere capaci di far compiere al nemico determinate mosse, preventivate e volute. Inoltre, i governatori o i comandanti dell'esercito, consci dell'importanza delle loro missioni, devono onorare il lavoro degli agenti, dare riconoscimento alle loro gesta e concedere doni a loro e alle loro famiglie.[45] Le spie nemiche devono essere messe a morte e crocifisse, anche nel caso in cui siano entrate nella *dār al-islam* con un *amān*; se l'agente munito di salvacondotto è una donna verrà messa a morte ma non crocifissa; se è un minore, non verrà ucciso. Se poi è l'agente musulmano o il protetto ad aver trasmesso intelligenze al nemico, non necessariamente sarà messo a morte e sarà l'*imām* a decidere la sua sorte.[46]

---

[43] Sulla dissimulazione applicata alle regole della guerra nell'islam si consulti Raymond Ibrahim, "*How Taqiyya Alters Islam's Rules of War. Defeating Jihadist Terrorism*", in *Middle East Quarterly*, Winter 2010, VII, pp. 3-13.

[44] L'esercito musulmano disponeva di un servizio di infomrazioni organizzato ed efficace. Si veda Ahmad Šalabī, *Al-Ǧihād wa al-Nuẓum al-'Askariyyah fī al-Tafkīr al-Islāmī*, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, Cairo, 1974, pp. 113-116.

[45] Al-Awsī Al-Ansarī, *Tafrīǧ al-kurūb fī tadbīr al-ḥurūb*, cit., p. 52.

[46] Sul trattamento riservato alle spie si veda Magid Khaddury, *War and peace in the Law of islam*, cit., p. 107.

Quando l'esercito è forte e non logorato da marce o da battaglie precedenti, occorre incrociare le forze nemiche ed attaccarle senza indugio, soprattutto se si ha la percezione che l'avversario versi in una fase calante della sua forza e compattezza. Tuttavia, se l'esercito musulmano si trova in un momento di difficoltà, dovuto alle più svariate ragioni, non va ricercato l'ingaggio ad ogni costo ed anzi vanno proposte o accettate tregue o sospensioni delle ostilità.[47] Lo scopo principale dei soldati è quello di combattere gli avversari, non quello di andare in soccorso dei propri commilitoni in difficoltà. Tuttavia, in alcuni casi è consentito a un musulmano, che sta lottando in un gruppo di credenti contro un gruppo di infedeli, di andare a soccorrere un proprio compagno, quando si è sbarazzato del proprio avversario diretto. Sono approvati gli atti di coraggio, purché non mossi dal desiderio di dimostrare la propria bravura e l'ardimento, e quindi ben può un soldato uscire dalle file nelle quali è inquadrato e muovere da solo contro il nemico.

Nei paesi nemici, l'*imām* può instaurare la legge penale, determinando così una extraterritorialità della norma. Inoltre, nei territori dell'avversario, qualora ci sia una ragionevole idea di non poterli tenere a lungo e di doverli presto abbandonare, sono consentite alcune pratiche viceversa vietate: distruggere le abitazioni, tagliare e bruciare le palme (e gli alberi). Alcuni autori vietano queste attività se è presente anche solo una speranza di poter mantenere i territori conquistati.[48] È consentito sopprimere gli animali appartenuti al nemico e che non vengono altrimenti utilizzati. Le carcasse vanno bruciate se il nemico si ciba di bestie morte. Per il caso specifico delle api, se non vi è intenzione di raccogliere il loro miele, lo sciame può essere disperso.

Le tregue possono essere concesse o richieste esclusivamente dal califfo o dall'*imām*; la loro durata non è limitata, anche se è raccomandato che non superi i quattro mesi. Le condizioni della tregua vanno sempre rispettate, anche se riguardano la restituzione di prigionieri che hanno dichiarato di volersi convertire o che lo hanno già fatto.

IV) *Combattenti, non combattenti, prigionieri di guerra*

I combattenti.

L'obbligo di combattere nelle fila dell'esercito musulmano incombe su coloro le cui qualità fisiche e morali consentono di prendere parte alle ostilità. Il *muğāhid* è il combattente musulmano, di sesso maschile, di maggiore età,

---

47 Al-Suyūṭī, *Mukhtaṣar šarḥ al-ğāmi' al-ṣaġīr*, 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo, 1954, II, p. 245.

48 Ibn Rušd, *Bidāyah al-Muğtahid wa Nihāiyah al-Muqtaṣid* , Dār al-Kitāb, Beyrut, 2006, p. 85.

sano di corpo e di mente, libero, autorizzato alle armi dai parenti e dai creditori.

L'appartenenza di fede non è un requisito assoluto, poiché è consentito (e la storia dell'islam è costellata da numerosi episodi) di sottoscrivere alleanze con i protetti anche per combattere i nemici comuni. Inoltre, possono essere impiegati infedeli anche nei servizi ausiliari, come nelle demolizioni o nel servire alle catapulte, o anche in attività manuali.[49] Alle donne è consentito di accompagnare i mariti in battaglia e la loro presenza ai combattimenti può addirittura servire ad esaltare il coraggio dei soldati. Pur essendoci diversi episodi storici in cui si descrivono gesta di donne che prendono parte attiva ad alcuni episodi bellici, il *fiqh* abilita soltanto il credente maschio ai combattimenti. È discussa tra i giuristi la possibilità di intervento in guerra del minore autorizzato a combattere. La dispensa esplicita dalle armi per chi non abbia una capacità fisica performante, tale da poter combattere idoneamente il nemico, la si ritrova nel Testo sacro: "*Nessuna colpa al cieco, nessuna colpa allo zoppo, nessuna colpa all'infermo*" (Cor XLVIII, 17). Solo il libero poteva seguire l'esercito musulmano, e non poteva essere inviato al suo posto uno schiavo. Le obbligazioni nei confronti di genitori e parenti sono fondamentali nella società musulmana ed è questo il motivo per cui è necessario il loro benestare per poter andare in guerra, anche perché il fatto di rendersi utili a genitori e parenti è considerato una forma di *ǧihād*. Anche l'autorizzazione del creditore occorre affinché il *muǧāhid* possa partire per la guerra; egli potrà anche fornire una garanzia per il pagamento o lasciare una terza persona quale manlevatore del debito, e ciò indipendentemente dal fatto se il creditore sia musulmano o meno.

Il combattente nel corso delle operazioni, non può discostarsi dall'etica che impone il rispetto di certe regole. In tal senso risulta emblematica la questione inerente gli attacchi su postazioni nelle quali sono stati posizionati scudi umani. Una fortezza assediata dalle forze musulmane ed ospitante non combattenti costituisce sempre un obbiettivo militare il cui attacco risulta lecito. Tuttavia, quando nella fortezza si trovano dei prigionieri o dei non combattenti musulmani, la maggioranza dei giuristi ritiene che vadano evitati gli attacchi indiscriminati, come ad esempio quelli portati con le catapulte: "*E se non fosse stato per uomini credenti e donne credenti che avreste potuto calpestare nella mischia non riconoscendoli, sì che vi avrebbe colpito inconscio delitto, avreste assalito i nemici*" (Cor XLVIII, 25).[50] Ciò vale a maggior ragione quando il nemico espone sulle mura degli scudi umani.

---

[49] Valentina Piacentini, *Il pensiero militare nel mondo musulmano*, Franco Angeli, Torino, 1996, 290.

[50] Per le opinioni discordanti, si veda Al-Awsī Al-Ansarī, *Tafrīǧ al-kurūb fī tadbīr al-ḥurūb*, cit., pp. 117.

Anche gli ambasciatori e gli inviati giocano un ruolo importante nelle sorti della guerra. Per essi, sono richieste alcune caratteristiche specifiche. Devono essere dotati di acume e di intelligenza superiori alla media, esperti negli affari di Stato, sinceri e non troppo avari, coraggiosi ed audaci, versati nell'arte di parlare e di rispondere.[51]

Di norma, gli ambasciatori e gli emissari nemici sono coperti da un salvacondotto e la loro vita va risparmiata.

La scienza della guerra nell'islam ha riservato grande rilevanza all'arte dell'inganno e degli stratagemmi, cui il Profeta espressamente si è richiamato.[52] La logica vuole che le vittorie conseguite attraverso l'eccellenza degli stratagemmi e la grazie dell'ingegno, mettendo al sicuro gli eserciti e senza dispendio di sangue e fatica, siano le migliori, le più salutari e le più alte in valore e grado. Numerosi sono i sotterfugi e gli espedienti adottati nella conduzione delle operazioni belliche dai vertici militari musulmani, non ultimi la corruzione e la falsificazione di lettere e documenti ufficiali.[53]

Il trattamento riservato alle spie al servizio del nemico varia se l'agente informatore sia musulmano, tributario, o un nemico infiltratosi in terra islamica. Se si tratta di un credente, le opinioni sono diverse: alcuni mālikiti propendono per la messa a morte, mentre in base alla maggior parte dei pareri all'interno di questa scuola si ritiene applicabile una pena discrezionale laddove la pena di morte va comminata unicamente al recidivo; i giuristi ḥanafiti escludono la messa a morte e prevedono l'applicazione di una pena discrezionale; Abū Yūsuf prescrive l'applicazione di una pena dolorosa (anche le frustate) e l'imprigionamento protratto fino al pentimento. Se la spia è un *ḏimmī*, seguendo generalmente quanto previsto per i musulmani, le scuole convergono sull'applicazione di una pena dolorosa e l'imprigionamento protratto fino al pentimento. Nel caso in cui un soggetto sia entrato nella *dār al-islam* con un *amān* e si sia dedicato alla trasmissione di intelligenze al nemico, per gli ḥanafiti dovrà essere messo a morte, mentre per gli šāfi'iti dovrà essere soltanto espulso. Le spie nemiche devono essere messe a morte.[54]

---

51 Per le doti richieste agli ambasciatori, si rinvia a Al-Ǧaḥiẓ, *Kitāb al-Tāǧ*, Ed. Ahmed Zaki Pasha, Cairo, 1914, p. 122; Muhamamd Hamidullah, *Corpus des traités et lettres diplomatiques de l'Islam à l'époque du Prophète et des Khalifes Orthodoxes*, Maisonneuve, Paris, 1935, nn. 14-16 e 37-40.

52 In un noto *ḥadīṯ*, viene riportato che Muḥammad asserì "*la guerra è inganno*": Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Al-Maktaba al-A'ṣrīya, Beyrut, 2006, XIII, p. 32.

53 Per una loro elencazione, si veda Al-Ǧaḥiẓ, *Kitāb al-Tāǧ*, cit., pp. 177 e ss..

54 Sul trattamento specifico riservato alle spie si veda Magid Khaddury, *War and peace in the Law of Islam*, cit., p. 107; Ammeur Zemmali, *Combattants et Prisonniers de Guerre en Droit Islamique et en Droit International Humanitaire*, cit., p. 375 e ss.

I non combattenti.

Oltre alla protezione generale concessa a *musta'mīn* e *ḏimmī*, l'islam accorda un regime di protezione speciale ad alcune categorie di soggetti non combattenti: donne, minori, anziani, disabili (ciechi, malati, alienati mentali), religiosi, *'asīf* (impiegati, coloni e simili). Donne e minori non possono essere bersagliati da attacchi e colpi tuttavia, mentre il minore viene in ogni caso perdonato, se la donna gioca un ruolo attivo nel conflitto, secondo alcuni perderà la sua immunità.[55] Analogamente, non è consentito colpire gli anziani, a meno che non si rifiutino di pagare la *ğizya* o qualora prendano parte attiva al conflitto. Anche le persone non abili al combattimento, quali il cieco, l'ammalato, l'incapace e l'alienato mentale vanno risparmiate.[56] Alcuni giuristi ritengono che se l'alienato mentale sia fisicamente abile a combattere e se, a maggior ragione, supporti il nemico, non dovrà essere risparmiato. Per quel che concerne le figure dei religiosi (eremiti, monaci, rabbini), seguendo l'esempio del Profeta che espressamente ne comandò l'immunità, la *sunna* proibisce di attaccare questa specifica categoria.[57] Nel contesto bellico, i giuristi musulmani inseriscono nella categoria degli *'asīf* coloro che sono salariati dal nemico, come i coloni o i mercanti, anche se operano sul campo di battaglia, ma senza prendere parte attiva alle ostilità, limitandosi ad esempio alla preparazione e distribuzione del cibo e al ricovero degli animali.

I prigionieri di guerra.

Un regime particolare viene concesso ai prigionieri di guerra. Nella dottrina classica, una volta catturati, sono cinque i possibili esiti della prigionia dettati dalle posizioni divergenti dei giuristi: la messa a morte, la schiavitù, la liberazione dietro riscatto, lo scambio, la liberazione senza condizioni.

L'esecuzione dei "cattivi" ovvero dei prigionieri di guerra, prima ancora della formazione delle scuole giuridiche, ha avuto due correnti di pensiero: una prima, basata sull'interpretazione di Cor VIII, 67 "*Non è degno d'un profeta il possedere prigionieri prima d'aver duramente colpito sulla terra i nemici di Dio*" e Cor IX, 5 "*Quando poi saran trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri dovunque li troviate, prendeteli, circondateli, appostateli ovunque in imboscate*", si pronuncia per la immediata messa a morte dei prigionieri i quali, quindi, non diventano prigionieri di guerra ma restano nemici che

---

55 Di tale avviso è Al-Qarāfī, *Al-Dhakhīrah*, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrut, 1988, III, p. 399; di avviso contrario i giuristi mālikiti.

56 Sulle cui nozioni si rimanda a Al-Kāsānī, *Badā'i'*, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrut, 1986, XVII, p. 101.

57 Al-Nawawī, *Kitāb al-Mağmū'*, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, Cairo, 1415/1997, XXI, p. 58.

vengono soppressi proprio perché non c'è volontà di fare prigionieri; l'altra, basata su Cor XLVII, 4 "*E quando incontrate in battaglia quei che rifiutan la fede, colpite le cervici, finché li avrete ridotti a vostra mercé, poi stringete bene i ceppi: dopo, o fate loro grazia oppure chiedete il prezzo del riscatto, finché la guerra non abbia deposto il suo carico d'armi*", vi si oppone. Nonostante l'esistenza di una duplice tendenza, la regola determinata dalla prassi sembra essersi stabilita per la salvezza della vita dei prigionieri di guerra. Ciò è confermato tanto dal comportamento del Profeta il quale, dopo la battaglia di Badr, consigliatosi con i suoi compagni, seguendo l'indicazione di Abu Bakr (favorevole al risparmio della vita e alla richiesta di riscatto) e non accettando quella di 'Umar (assertore dell'altra tendenza, propensa all'esecuzione), salvò la vita dei prigionieri, quanto anche è ribadito dalla presenza di eccezioni, in cui tuttavia la messa a morte dei "cattivi" non fu eseguita in quanto avversari, ma per la loro condotta particolarmente impavida e per il conseguente grado di pericolosità dimostrato durante le azioni militari.[58] Le scuole giuridiche hanno poi elaborato una loro interpretazione della materia; la maggior parte dei giuristi lascia la decisione sulle sorti dei "cattivi" all'*imām*, in conformità con le esigenze del momento della *umma*. Abū Ḥanīfa lascia all'*imām* la possibilità di scegliere unicamente tra esecuzione e schiavitù, mentre Abū Yūsuf ammette anche lo scambio tra prigionieri. Tutti i giuristi affermano che, in caso di conversione, non vi sarà più esecuzione né altra conseguenza.

La riduzione in schiavitù[59] è una soluzione adottata dalla prassi e dalle scuole giuridiche. Corano e *sunna* incoraggiano la liberazione degli schiavi, considerata come una atto pio elevato, ed i giuristi hanno elaborato quattro condizioni per mettere fine alla schiavitù:

– la liberazione spontanea da parte del padrone, quale atto meritorio e quale espiazione religiosa (*kaffāra*), tenuto anche conto che una delle otto destinazioni del gettito della *zakāt* è proprio la liberazione degli schiavi;

– l'affrancamento dopo la morte del padrone, quale esecuzione delle sue volontà;

– l'affrancamento contrattuale, istantaneo o a termine, favorito anche dal Corano;[60]

– il caso della *umm walad*. L'unica forma di concubinato permessa dall'i-

---

[58] Al-Wāqidī, *Kitāb al-Maġāzī*, Oxford University Press, Londra, 1966, I, p. 138.

[59] Le due principali cause di schiavitù nei paesi islamici erano l'origine servile e la "cattività" in guerra: Ammeur Zemmali, *Combattants et Prisonniers de Guerre en Droit Islamique et en Droit International Humanitaire*, cit. p. 416.

[60] "*quanto a quelli dei vostri servi che desiderano lo scritto di manomissione, concedeteglielo, se li sapete buoni, e date loro delle ricchezze di Dio e che egli ha dato a voi*" (Cor XXIV, 33).

slam è quella tra la schiava e il suo padrone; se dall'unione nasce un figlio la cui paternità è attribuita al padrone, la schiava diventa "madre del figlio", con la conseguenza che non potrà più essere venduta e otterrà la libertà alla morte del padrone, mentre il figlio è libero dalla nascita.

Si è visto che già alla battaglia di Badr il Profeta, seguendo il consiglio di Abu Bakr, liberò i prigionieri di guerra dietro il pagamento di un riscatto. Da allora, questa usanza divenne frequente da entrambe le parti contendenti, durante le contese tra musulmani e bizantini, in occasione delle crociate[61] ed a seguito delle scorrerie di pirati e corsari soprattutto all'epoca delle cosiddette "Reggenze barbaresche".[62] L'onere di liberare i credenti caduti in cattività degli infedeli incombe sul tesoro pubblico.[63] Da parte cristiana, venero create istituzioni per la "redenzione dei cattivi", vere e proprie missioni benefiche che ricercavano fondi e programmavano i viaggi per concludere i riscatti.[64]

Lo scambio tra prigionieri di guerra fu una pratica diffusa sin dall'epoca del Profeta, ed è regolamentato da disposizioni speciali, che seguono in genere il criterio "uno per uno".[65]

Infine, per quanto riguarda la liberazione incondizionata, essa può essere sia individuale che collettiva. Fu adoperata anche a Badr, quando il Profeta liberò dietro riscatto alcuni prigionieri, trattenendone altri per un certo periodo, in cui furono impiegati nella istruzione dei bambini musulmani, per poi essere rimessi in libertà.[66]

Durante la prigionia, il musulmano caduto in cattività può continuare a coabitare con la propria moglie e con il suo schiavo (divenuto anch'egli "cattivo"). Il prigioniero musulmano non può tradire la fiducia accordatagli dal suo padrone infedele e da lui accettata liberamente, essendogli così preclusa la fuga e l'omicidio.

Il dato complessivo dell'analisi, consente di affermare che, in tempo di guerra, il trattamento riservato dal diritto islamico alle diverse categorie dei

---

[61] Su questi periodi storici una discreta panoramica è offerta da Peter Partner, *Il Dio degli eserciti. Islam e Cristianesimo: le guerre sante*, Einaudi, Torino, 1997.

[62] Su quest'ultimo particolare aspetto, si rimanda all'ingente produzione di Salvatore Bono. Tra gli altri, Salvatore Bono, *I corsari barbareschi*, ERI, Torino, 1964; Salvatore Bono, "*Istituzioni per il riscatto di schiavi nel mondo mediterraneo. Annotazioni Storiografiche*", in *Nuovi studi livornesi*, VIII (2000), pp. 29-43.

[63] Abu Yūsuf, *Kitāb al-ḫarāǧ*, cit., p. 196.

[64] È noto lo *status* di illustri "cattivi" quali S. Luigi e Cervantes, riscattati dopo un periodo di prigionia.

[65] Per approfondimenti, Al-Ṭabarī, *Tārīk al-Ṭabarī : Tārīk al-Mulūk*, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrut, 2001, XI, pp. 19-21.

[66] Ammeur Zemmali, *Combattants et Prisonniers de Guerre en Droit Islamique et en Droit International Humanitaire*, cit. p. 421.

soggetti nemici che possono essere coinvolti, attivamente o passivamente, nelle operazioni belliche, può essere così riassunto. Tra le fila dei combattenti, i militari vanno messi a morte; gli ambasciatori e gli emissari vanno risparmiati e tutelati; per le spie, secondo le diverse opinioni delle scuole giuridiche è prevista la messa a morte, l'espulsione o l'imprigionamento. Tra quelle dei non combattenti, le donne, i minori, gli anziani, i ciechi, gli ammalati, gli incapaci, gli alienati mentali, i religiosi e i *clientes* del nemico (salariati, coloni, mercanti e servi) vanno generalmente risparmiati, a meno che non abbiano preso parte attiva al conflitto e, in tal caso, alcuni tra essi possono essere messi a morte (mai i minori). Le sorti riservate ai prigionieri di guerra variano, andando dalla riduzione in schiavitù, alla liberazione dietro riscatto, allo scambio, alla liberazione incondizionata.

Se questo è il substrato legale del trattamento riservato ai nemici, appare chiaro come le esecuzioni da parte dell'I.S.I.S. di soggetti catturati e resi prigionieri, non seguono le norme previste in materia dalla *šarī'a* ed, anzi, risultano contrarie alla legge sacra dell'islam. Infatti:

- Se i soggetti (che sono stati sequestrati ed alcuni uccisi) vengono ritenuti combattenti, secondo una prima interpretazione giuridica devono essere trattati alla stregua di ogni nemico e quindi immediatamente messi a morte ma non fatti prigionieri; secondo un'altra visione, possono diventare prigionieri di guerra ma, in tal caso, non possono essere ammazzati, *tertium non datur*.
- Se tali soggetti non vengono ritenuti combattenti, possono essere anche ridotti in schiavitù, ma non possono essere messi a morte.

Dunque, il *modus operandi* dell'I.S.I.S. nei confronti dei soggetti catturati durante operazioni belliche non è conforme alla legge religiosa, per cui si deve affermare che le condotte esulano da ciò che è prescritto e da ciò che è consentito dalla *šarī'a*, dovendo essere inquadrate come comportamenti quantomeno biasimevoli per l'islam, se non addirittura illeciti.[67] Questa prima conclusione viene ulteriormente modulata da altre notizie, sempre filtrate dai media, riguardanti l'esecuzione di ostaggi, nel frattempo convertitisi all'islam durante la cattività. Se un prigioniero di guerra, un ostaggio o anche un nemico, si converte alla "vera fede" diventa un musulmano e, come tale, è destinatario di tutte le prerogative derivanti dall'appartenenza all'islam, non ultima quella della integrità fisica: "*Non è lecito versare il sangue di un musulmano se non in tre*

[67] Ogni azione del musulmano viene classificata dalla *šarī'a* in cinque categorie legali: 1- obbligatoria, doverosa o necessaria; 2- meritoria, desiderabile o raccomandata (degna di ricompensa se effettuata ma non punibile se omessa); 3- lecita o permessa (non premiata né punita); 4- biasimevole o riprovevole (non punita ma disapprovata e rimproverata); 5- illecita e vietata.

casi: di chi, essendo sposato, commette adulterio; di chi deve pagare vita per vita; di chi rinnega la propria religione e abbandona la comunità"[68]. Ciò a maggior ragione se il prigioniero ammazzato è nato musulmano (è il caso del pilota giordano arso vivo) e non vi è quindi nessun sospetto di una conversione opportunistica operata *in limine litis*. Questo ulteriore rilievo, consente di calibrare meglio le azioni dell'I.S.I.S., inquadrandole come contrarie ai precetti della religione musulmana e, quindi, vietate e colloca lo stesso Stato islamico al di fuori della religione.

V) *Dīn, dunya wa dawla: dalla motivazione religiosa a quella politica*

Se, quindi, le azioni del nuovo califfato non trovano alcun fondamento nella religione islamica (combattere *fī sabīl Allah*, sulla via di Dio), queste condotte possono essere mosse unicamente da logiche politiche. E in quest'ottica, si deve posizionare tale *modus agendi* nelle apposite categorie del diritto islamico riguardanti i reati politici: ribellione (*aḥkām al-buġāh*) e terrorismo (*ḥirāba*).

Entrambe queste condotte rientrano tra i reati più gravi per l'islam, i peccati maggiori, che attentano alla religione nella sua accezione generale ed estesa, intesa come valore primario della società islamica, basilare per i credenti e di esempio per i miscredenti. Il Corano sancisce le fattispecie e fissa le pene relative in maniera fissa e inderogabile, poiché la loro integrazione significa aver travalicato il limite imposto da Allah: *questi sono i limiti di Dio: non oltrepassateli, che quelli che oltrepassano i termini di Dio sono gli empi* (Cor II, 229). Le pene previste vengono definite *ḥudūd*, e generano una azione penale che opera su un piano pubblicistico di indisponibilità, indefettibilità e non negoziabilità.

Il reato di terrorismo è la condotta punita più duramente tra tutte le sanzioni *ḥudūd* e, proprio a causa della severità di tale pena, è importate tenerlo distinto non solo dagli altri delitti, quanto soprattutto dall'altro reato politico esistente nel diritto islamico, appunto quello di ribellione. A tal proposito, i giuristi musulmani hanno elaborato una sorta di tipizzazione della condotta di *ḥirā ba*, onde separare ciò che effettivamente deve essere ricompreso nella fattispecie rispetto ad altri atti che possono, viceversa, essere collocati in una diversa forma di avversione politica. La storia più risalente dell'islam è costellata da un certo numero di scismi eminentemente politici che, spesso, sono sfociati in una aperta

[68] Noto *ḥadīṯ*, riportato da Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Al-Maktaba al-A'ṣrīya, Beyrut, 2006, VIII, p. 196.

ribellione. Il più importante fu quello condotto contro il IV Califfo, ʻAlī b. Abī Ṭālib, ad opera dei compagni del Profeta Ṭalḥah e al-Zubayr, unitamente ad ʻĀ'iša (la seconda moglie di Muḥammad), quindi dal governatore della Siria, Mu'āwiya b. Abī Sufyān ed infine dai *ḫāriǧiti*, che assassinarono il Califfo.[69] La clemenza di ʻAlī nei confronti degli insorti, nella sua carica di capo dello Stato islamico, costituirono un precedente che ebbe influssi notevoli nella speculazione giuridica successiva. Gli omayyadi e gli ʻabbasidi non furono così tolleranti nei confronti dei ribelli. La loro tendenza fu piuttosto quella di applicare le punizioni più severe previste per la *ḥirāba* ai ribelli ed ai dissidenti politici.

Lo strumento giuridico previsto a tutela della comunità e dei singoli credenti, al servizio dell'autorità costituita, è la *šarī'a*, che tuttavia non aveva previsto e quindi codificato una situazione ibrida, come quella che si veniva a creare con la ribellione: una zona intermedia tra lo Stato islamico e il territorio dei nemici; i ribelli, che erano fedeli musulmani, ma che non ubbidivano alle regole e ai comandi dell'autorità.

I giuristi svilupparono quindi delle regole specifiche sulla ribellione, basate su Cor XLIX:9 "*E se due gruppi di credenti si contendono, riconciliateli. Se un gruppo si ribella contro l'altro, combattete il gruppo che si ribella, finché non si sarà conformato all'ordine di Allāh. Poi, se si sarà conformato, riconciliatelo secondo giustizia e siate equitatevoli poiché Allah ama coloro che si comportano secondo equità*", nonché alla luce del precedente, regolato da ʻAlī. Secondo questa elaborazione, gli insorti dovevano essere perseguiti e riportati all'ubbidienza, ma non uccisi né torturati; inoltre, non potevano essere giudicati per eventuali omicidi o danneggiamenti commessi durante il corso della ribellione né i loro beni potevano essere confiscati. Potevano essere unicamente puniti, secondo alcuni giuristi, i crimini scollegati dallo scopo politico legato alla insurrezione, come ad esempio la violenza carnale.[70]

Vennero così emarginate due considerazioni principali affinché una determinata condotta potesse integrare la fattispecie di ribellione e non quella di *ḥirāba*.

La prima considerazione è che i ribelli sono motivati dal *ta'wil*, ovverosia da "un'interpretazione plausibile" che potrebbe giustificare, almeno nelle loro menti, la ribellione come strumento per compiere o rettificare il noto precetto coranico *al-amr bi'l-ma'rūf wa'l-nahī ʻan al-munkar*, secondo il quale biso-

---

[69] Sul periodo storico, si suggerisce la lettura di Claudio Lo Jacono, *Profilo storico del mondo musulmano*, cit., pp. 56 e ss.

[70] Si veda più diffusamente Khaled Abou El Fadl, *Rebellion and violence in islamic law*, cit., pp. 153-160.

gna promuovere il bene ed impedire il male,[71] nei confronti dell'autorità che, secondo la loro ricostruzione, sta agendo in maniera illegittima. Non importa se l'interpretazione elaborata dai ribelli risulti errata o anche eterodossa, ciò che conta è che sia plausibile, che la lettera delle fonti primarie del diritto possa in qualche maniera giustificare tale diversa lettura. Infatti, la motivazione dei ribelli va ricercata nell'ambito politico che, soprattutto in tale contesto, va ben distinto da quello religioso. È difatti pacifico ritenere la ribellione di Ṭalḥa, al-Zubayr ed 'Ā'iša giustificata da una plausibile motivazione, di carattere eminentemente politico-dinastico, che li fece insorgere contro 'Alī; ed è anche questa la ragione per la quale 'Alī stesso non infierì nei loro confronti e non perseguì l'assassinio del suo predecessore 'Uṯmān. In buona sostanza, la convinzione – anche se errata – in capo ai ribelli della obbligatorietà del loro operare, in risposta all'obbligo di agire quali buoni musulmani, nell'ambito però di un discorso politico avulso da tutto ciò che è religione, non rende applicabili, nei loro confronti, le pene previste per la *ḥirāba*. In ogni caso essi sono colpevoli (anche se meritevoli di sanzioni più lievi) poiché essi non hanno attivato i mezzi legittimi per "incartare" le loro rimostranze o per conseguire e realizzare la giustizia sociale. Sulla prima considerazione, non tutti i giuristi si trovarono d'accordo. Un eminente studioso mālikita, sosteneva che anche se un governante richiedeva il pagamento di una tassa ingiusta, gli si doveva obbedienza. Per lui, un governante rivestiva uno *status* equivalente a quello del Profeta, e gli si doveva obbedienza come si obbediva al Profeta. La sola differenza, in caso di governante corrotto, era il potere e dovere pregare Allah affinché lo guidasse sulla retta via.[72]

La seconda considerazione è che i ribelli, per essere considerati tali, sono sostenuti da un sufficiente livello di forza, misurato principalmente dai numeri e dalla preparazione militare.[73] Ciò perché essi devono essere sufficientemente numerosi da indicare che il malcontento nei confronti dei governanti è largamente diffuso. Sui numeri, le opinioni dei giuristi differiscono. Un autore fissa il tetto minimo a 10 persone.[74] Tuttavia, poiché non vi è una previsione normativa, ma è una regola di esperienza, il numero può crescere o decrescere a seconda del pensiero dei singoli e della valutazione delle autorità. Questa analisi ha l'effetto di riservare l'applicazione della norma meno restrittiva della ribellione anche ai casi più rilevanti e più diffusi di pubblica ostilità. Ne

---

71 Il concetto è espresso in Cor III:104-110.

72 Vincent Lagardere, *Histoire et société en occident musulman au moyen age; analyse du Mi'yār de Al-Wanšarīsī*, Casa de Velazques, Madrid, 2004, V, p. 34.

73 Khaled Abou El Fadl, *Rebellion and violence in islamic law*, cit., p. 160.

74 Al-Qarāfī, *Al-Dhakhīrah*, cit., p. 6.

discende che il motivo che spinge un gruppo a ribellarsi deve essere serio e sufficientemente diffuso, da arruolare un numero sufficiente di fiancheggiatori. Viceversa, a piccoli gruppi di estremisti, idealisti, banditi o terroristi verrà negata l'applicazione della disciplina più favorevole prevista per i ribelli e verrà loro applicata quella più pregiudizievole prevista per la *ḥirāba*, che in effetti risulta il crimine punito più severamente dall'islam, poiché, limitando la libera circolazione delle persone, inibisce i traffici commerciali ed impedisce alla gente di potere guadagnarsi da vivere.[75]

Queste pene sono espressamente descritte in Cor V, 33-34, ed è, questo, l'unico riferimento alla *ḥirāba* nel sacro testo: "*In verità, la ricompensa di coloro che intraprendono una guerra contro Allah ed il suo messaggero e che si adoperano per diffondere la corruzione sulla terra è la morte, la crocifissione, il taglio delle mani e dei piedi dai lati opposti, o l'esilio. Questo rappresenta per loro l'ignominia in questa vita. Nell'al di là, riceveranno un castigo peggiore. Fanno eccezione coloro che si saranno pentiti prima di essere soggiogati. Sappiate, in questo caso, che Allah è Misericordioso e Compassionevole*".

A ben vedere, rapportando alle azioni del nuovo Califfato i due requisiti richiesti dal diritto islamico affinché si ritenga integrata la condotta di ribellione e perché vengano applicate le relative pene, meno severe rispetto a quelle per il terrorismo, vediamo che probabilmente una sola caratteristica potrà essere ritenuta applicabile: quella del sufficiente livello di forza e di potenzialità militare tra i ribelli, certamente presente nell'I.S.I.S. Viceversa, in riferimento al secondo tratto distintivo richiesto, si è già visto come il *ta'wil*, ovverosia una interpretazione plausibile e condivisibile delle fonti ed una buona fede nel ritenere di comportarsi in maniera islamicamente adeguata e corretta, sia radicalmente assente tra gli aderenti allo Stato islamico, i quali agiscono in maniera del tutto scollegata rispetto alle regole della *šarī'a*.

L'analisi porta a concludere che i comportamenti assunti dagli appartenenti all'I.S.I.S. nei confronti dei soggetti catturati e messi a morte, costituiscono atti di terrorismo, del tutto contrari alla religione islamica.

---

75 Al-Qurṭubī, *Al-ǧāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Dār al-Fikr, Beyrut, 1999, III, p. 88.